مَوَاقِفُ الخِلَافِ
بَيْنَ الفُقَهَاءِ وَالصُّوفِيَّةِ

نظلة الجبّوري

مكتبة ابن تيميّة
ص. ب: ٢٢٠٩٧
المحرق - البحرين

بسم الله الرحمن الرحيم

مواقف الخلاف
بين الفقهاء والصوفية

الطبعة الأولى
١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

مكتبة ابن تيمية
ص . ب : ٢٢٠٩٧
المحرق - البحرين

أحاول في هذا البحث القاء الضوء على مواقف الفقهاء من التصوف والصوفية من وجهة نظر تحليلية. ومن أجل الإحاطة بأبعاد الموضوع المختلفة لا بد من تثبيت بعض الحقائق التي تعتبر مداخل وتفصيلات لا مناص من ذكرها والإحاطة بها وأهمها معرفة مواقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية. إذ ان تثبيت الأمور المهمة بشأن الخلاف بين الفقهاء والصوفية تجعلنا على بينة من كل موقف يتخذه هذا الفقيه أو ذاك تجاه الصوفية والتصوف من ناحية وتمكننا من ان نستجلي أسباب العداء الشديد والموقف المتصلب الذي يقفه بعض الفقهاء من التصوف ورجاله من ناحية أخرى لأن هذا الخلاف لم يكن على تعاقب فترات حكم الدولة العربية الاسلامية خلافا جانبيا وضئيلا بل خلافا اساسيا وحاسما، خلافا عقائديا فكريا خلافا في المنطق والأصول والمنهج والنتائج.

وهذا الخلاف سيبدو واضحا من خلال المقارنة التي سنعقدها بين الفقه والتصوف او الشريعة والحقيقة.

ولا بد من القول بأن الفقهاء لم يتخذوا موقفا معاديا من التصوف الملتزم بالكتاب والسنة ولكن تحقق هذا الموقف كان نتيجة استشعار الفقهاء بظهور رجال في التصوف استخدموا التأويل الرمزي لتأويل القرآن والسنة بما يتوافق وما ارادوا وضعه من نظريات ومذاهب جديدة بعيدة عن الاسلام فكانوا ان حمّلوا الدين أمورا وأفكارا لا تمت إليه بصلة ولا يلائم عامة المسلمين ومن الصعب ان يتقبلها عموم المسلمين ولهذا حمل الفقهاء عليها واستنكروها. ومن هنا سيكون موقف الفقهاء موقفا صحيحا في رد كل بدعة عن الدين وكل فكرة تحاول هدمه وتشويه حضارة الأمة العربية.

ولتفصيل ما تقدم نبين ما يلي:

١ - يعتبر الفقه علم لظاهر الشريعة ولهذا اهتم المسلمون بالوقوف على الكتاب والسنة واستخلاص الأحكام الشرعية منها والتي تؤسس عليها حياة المسلم وتحويلها إلى مسائل نظرية باستخدام النظر العقلي والعمل بمقتضاه. وبالمقابل سعى رجال التصوف إلى الشريعة التي جاء بها الكتاب والسنة في محاولة للغوص في اعماقها وفهمها باطنا ولهذا عدّ علم التصوف علما لباطن الشريعة.

كانت غاية الصوفية من الوقوف على باطن الشريعة هو الوصول إلى الحقيقة، إلى معاني الغيب التي تتمثل لهم عبر مناجاتهم وتأملاتهم في الله تعالى ولهذا استخدموا الرمز والتأويل[١] للتعبير عن

---

(١) عندما توجهت انظار الصوفية إلى الاطلاع على الفلسفات والمذاهب المختلفة وعندما امتزج التصوف بالفلسفة وظهر التصوف الفلسفي اتجه فلاسفة التصوف إلى التأويل الرمزي كوسيلة للجمع والتوفيق بين العقائد الدينية المعتمدة على نصوص الشرع والمذاهب والنظريات المختلفة التي استمدوها من الفكر الأجنبي. وعبر هذا التأويل الرمزي لنصوص الشريعة الظاهرة استطاع فلاسفة التصوف التوغل منه إلى اعماق العقائد الدينية الإسلامية بغية التوفيق بينها وبين النتائج الفلسفية الصوفية التي توصلوا إليها عبر مذاهبهم وتلزم عنها. وقد اعتمد فلاسفة التصوف على الفكر الأجنبي وخصوصا على الأفلاطونية التي ترى (أن المعرفة الحقة اليقينة لا تدرك إلا بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية). ولهذا قرر فلاسفة التصوف (أن الوقوف على ظاهرة نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور، وان العلم الظاهر يدخله الظن والشك والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك). فما كان من الفقهاء وأرباب النظر إلا الإزدراء من موقف فلاسفة التصوف هذا باعتمادهم المباشر على التأويل الرمزي لأن التأويل (لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء) ولهذا كان التأويل (وسيلة لهدم الدين ودك معاقله) لأنه أصبح الطريق إلى اسقاط الشريعة الواجبة على المسلم ومن ثم المزج والخلط والتوفيق بين الأفكار المختلفة والعقائد المتباينة من يهودية ومسيحية وأفلاطونية وبين العقائد الإسلامية وعند ذلك ظهر جميعه (في مزيج ديني فلسفي لا تكاد تتعرف فيه على مصادر الفكر الأصلية إلا بعناء وجهد). وقد استخدم الحلاج التأويل الرمزي ومن بعده ابن عربي اذ أصبحت ظاهرة واضحة للتصوف عموما. هذا إلى جانب أن الرمز أمر تحتمه طبيعة التجربة الصوفية ذلك أن اللغة العادية مما لا =

مكنوناتهم ونزعتهم الروحية وطريقهم هو الذوق والكشف والإلهام. **وقد قاد هذا التقابل بين الفقهاء والصوفية إلى بدايات نشوب الصراع والخلاف والجدال بينهم في القرنين الثالث والرابع الهجريين حيث اعتبر مصرع الحسين بن منصور الحلاج(٢) نموذجا للعداء الواضح بين الفقهاء والصوفية وكان بدايات اضطهادهم(٣).**

٢ - ظهر الصراع بين الفقهاء والصوفية من جانب الظاهر والباطن ففي الوقت الذي يؤكد فيه الفقهاء اهمية الواجبات الشرعية في حياة المسلم الذي تكفل له التكامل الديني بالعبادات حيث القصد منها تعظيم الله والسمو بالانسان بالإضافة إلى الاهتمام بالفضائل الدينية والخلقية، فان غلاة الصوفية بالمقابل ولاهتمامهم بالباطن وتغلبه على الظاهر الغوا مسؤولية الفرد تجاه دينه وتكاليف الشريعة ولم يعد لها أهمية بقدر ما لأهمية القلوب الخاشعة المتأملة المتدبرة في الله وخلقه فكان موقفهم هذا هدما للأحكام الشرعية باسقاطهم تكاليف الشريعة عنهم التي تتمثل في فرائض عبادة الله. وعليه لم يكن الشرع بكل فروضه الوسيلة للحصول على رضوان الله بل الوسيلة غدت لاعمال القلب والباطن بالتأمل والمجاهدة بها يكون القرب منه

= يسعها التعبير عن أعماق النفس الانسانية ومعاناتها بخاصة في درجة الكشف العلياء ولهذا فقد أجمع القدماء والمعاصرون على أن من خصائص التجربة الصوفية، وهي تجربة ثرية غنية ومعقدة (الاستعصاء على التعبير) وهو ما سمّاه ابن عربي بـ (الخرس).

انظر المزيد من التفصيلات نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/٦٦ - ٧٣.

(٢) فقد قتل الحلاج مصلوبا بعد أن قطعت يداه ورجلاه وضرب ألفا سوط وأحرقت جثته ونثر رمادها في نهر دجلة وكان ذلك سنة ٣٠٩هـ. أنظر: شخصيات قلقة في الإسلام/٧٧ - ٧٨. شرح ديوان الحلاج/ ٥٢ - ٦٠ وفيات الأعيان/٢/١٤٣ - ١٤٦.

(٣) في الفلسفة الاسلامية/٢/١٣٧. نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/١٤٠ التصوف الثورة الروحية في الإسلام/١٢٥. تاريخ الفلسفة الإسلامية/١/١٣٨ - ١٣٩.

تعالى. وترتب على موقف الصوفية هذا الغاء لحرية الارادة الإنسانية بحيث لم تعد لها أهمية في تفكيرهم ويتمثل هذا الجانب من التصوف في شخص الحلاج وجملة القائلين بوحدة الوجود[٤].

ولا بد من القول بأن الجانب الذي يغلب الباطن على الظاهر ما هو إلا جانب الغلو من جوانب التصوف الإسلامي الذي يقابله جانب معتدل ينبع في داخل التصوف الإسلامي ايضا ويتمثل في الصوفية الذين يؤكدون على التمسك بالشريعة بأصليها الكتاب والسنة والاعتداد بالتكاليف الشرعية الواجبة على المسلم ويمثل هذا الجانب ابو الحسين النوري[٥] والجنيد البغدادي[٦] الذين ربطوا بين الشريعة والحقيقة والظاهر والباطن ولهذا فالتصوف عد في مكان

---

(٤) شخصيات قلقة في الإسلام/٦٧. شرح ديوان الحلاج/٢٣ و ١٤٤ و ٢٩٥. التصوف الإسلامي الخالص/١٨٤. مشكاة الأنوار/٥٨. أخبار الحلاج/٥.

(٥) هو أبو الحسين أحمد بن محمد النوري. بغدادي المولد والمنشأ. كان صوفيا متكلما ومن جملة المشايخ وعلماء القوم وكان من أقران الجنيد البغدادي رفيقا وصديقا له في اتجاهه ومنهجه حيث تتلمذ معه على السري السقطي. توفي سنة ٢٩٥هـ. وقد اكد النوري بأن اول ما فرضه الله على عباده المعرفة منطلقا من قوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون**﴾. أنظر: صفة الصفوة/ ٤٣٩/٢. البداية والنهاية في التأريخ ١٠٦/١١ الطبقات الكبرى/٧٤/١ الفلسفة الصوفية في الإسلام/١٨٨. التعرف لمذهب أهل التصوف/٧٨. اللمع/٦٣ القرآن: الذاريات: ٥٦.

(٦) هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد الخزار القواريري. بغدادي المولد والمنشأ. سمع الحديث ودرس الفقه على مذهب أبي ثور. اختص بصحبة السري السقطي حتى صار شيخ زمانه وسيد الطائفة في التصوف. توفي في بغداد سنة ٢٩٧هـ. أما طريقه في التصوف ومذهبه فيقرر بأنه مضبوط بالأصول والكتاب والسنة فمن لم يحفظ القرآن الكريم ولم يكتب الحديث ولم يتفقه، لا يقتدى به. ولهذا فقد عدّ من أرباب علم الطريقة والحقيقة وأحوال التصوف. حيث جمع بين الشريعة والحقيقة في تصويره معاني التصوف. انظر:

تاريخ بغداد/٢٤١/٧ - ٢٤٣. وفيات الأعيان/٣٧٣/١ - ٣٧٤. صفة الصفوة/٤٢٤/٢. طبقات الشافعية الكبرى ٢٧٣/٢ - ٢٧٤. تاريخ الفلسفة الإسلامية/٢٨٥.

الصراع بين الفقهاء وغلاة الصوفية وليس بين الفقهاء والمعتدلين من رجال التصوف(٧).

٣ - ويستمر الخلاف بين الفقهاء والصوفية اذ يتمثل هنا في صيغ الوصول إلى الله تعالى لدى كل فريق منها. فالصيغ الدينية والعبادات والأحكام الشرعية جميعها الأطر التي تؤدي بالمسلم إلى اداء ما فرضه الله عليه من فرائض فيجب على المسلم الأخذ بها وتطبيقها حتى يصل إلى الفوز برضى الله تعالى.

لكن الموقف الصوفي الغالي يعتبر ان الدين في حدوده الضيقة التي بسطت من قبل الفقهاء لا يؤدي بهم إلى غايتهم المنشودة وهي الاتحاد بالله، مع أن الشريعة طريق الصوفي ونقطة البدء له نحو تهذيب النفس وتصفيتها بحيث تستطيع اكتساب المعرفة والسمو إلى ادراك اليقين من خلال تركيز الصوفي بالتأمل والذوق في حقيقة الذات الالهية المتفردة بالوجود وعندها فقط يتحقق له الاتحاد بالذات الالهية لزوال كل الحجب التي تحول بينه وبين غايته تلك فوصوله إلى الاتحاد بالله هو الوصول إلى العلم بالذات الإلهية الحقة الأزلية. فغاية الصوفي اذن معرفة الحقيقة المتضمنة في الذات الإلهية ولهذا فان طريق الفقهاء الاستدلالي العقلي لا يمكن الاعتماد عليه في الوصول إلى هذه المعرفة لأنه مبني على النظر والعقل العاجز عن إدراك الحقيقة مهما اطال التدبر والتفكير والعمل في حين يجب ان تكون الطريق المؤدية إلى معرفة الله تعالى هي الإيمان القلبي والمنهج الذوقي والتأمل الباطني(٨).

---

(٧) في الفلسفة الإسلامية/٢/١٣٨ - ١٣٩.
وللمقارنة انظر: العقيدة والشريعة في الإسلام/١٦٥ - ١٦٦. التصوف الثورة الروحية في الإسلام/١٢٢ - ١٢٣.

(٨) العقيدة والشريعة في الإسلام/١٦٩ - ١٧٢.
وللمقارنة انظر: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/١٣٩ - ١٤٢.

٤ - أدى الموقف السابق إلى نقطة خلاف بين الفقهاء والصوفية وهي أهمية الدين وأثره في حياة الفرد. ففي الوقت الذي اكد فيه الفقهاء على التمسك بالدين الإسلامي والمتمثل في كتاب الله وسنة رسوله اتجه بعض الصوفية نحو نزعة توحيد الأديان باعتبار أن الحقيقة التي يبغي الصوفي الوصول إليها هي الله تعالى والاتحاد به لهذا سعوا إلى الانفتاح على بقية الأديان مقررين بأنها فروع ومظاهر مختلفة لحقيقة واحدة ولمصدر واحد هو الله تعالى مؤسسين نظرتهم هذه على فلسفة وحدة الوجود الصوفية[٩] اذ أن اختلاف

(٩) مذهب وحدة الوجود مذهب صوفي فلسفي يقر بأن الوجود الحقيقي هو لله تعالى وكل ما سواه من موجودات عبارة عن ظلال وفيوضات وتجليات له تعالى فالمذهب ينطوي على جانبين جانب صوفي وجانب فلسفي إن الجانب الصوفي في وحدة الوجود فيتمثل في الجانب الروحي من الإنسان وعلاقته بالله باعتباره -تعالى- المصدر الذي جاء منه الوجود. أما الجانب الفلسفي فيتأتى من كونه يتعلق بالنظر فيما وراء الطبيعة الذي يعد المبحث الآخر للوجود مع الطبيعة في الفلسفة. على هذا الأساس فوحدة الوجود موضوع فلسفي صوفي يتناول مظاهر الوجود الإنساني باعتباره الكمال المستمد من الله وباعتباره الوجود الإلهي الذي ينعكس من وجود الإنسان بمقتضى الكمالات الإلهية المتمثلة بالأسماء الحسنى وتحقيقها بالذات الإنسانية. وقد بحثت وحدة الوجود صدور الموجودات عن الله بالفيض او التجلي الذي اطلق على الفيض من وجهة نظر صوفية ولهذا فقد الغت نظرية الخلق من العدم التي رفضت رفضا تاما من قبل فلاسفة الصوفية. وقد حددت العلاقة بين الله وموجوداته باعتبارهما وجهين لحقيقة واحدة هي الله تعالى. وقد تولدت عن وحدة الوجود نظريات تعتبر من العناصر والمكونات الأساسية التي تعرف من خلالها هذه الفلسفة وفيها نظرية وحدة الأديان التي الغت وجود الأديان جميعها وذلك بإرجاعها إلى اصلها الذي صدرت عنه وهو الله. وقد عدم الفرق بين الأديان. وقد تولدت نظرية اخرى وهي نظرية الإنسان الكامل منطلقين من اعتبار الوجود الإنساني الكمال المستمد من الله وباعتبار الوجود الإلهي الذي ينعكس من وجود الإنسان ولهذا اعتمدوا في اقرار هذه النظرية عن الحديث القدسي: **(خلق الله آدم على صورته)**. هذا بالإضافة إلى غاية التصوف والصوفية جميعا بما فيهم المتفلسفة الصوفية هو تحقيق الاتحاد بالله هذا الاتحاد الذي يختلط فيه السماوي الإلهي بالأرضي الإنساني ولهذا فهو اغفال لوجود الإنسان والعالم وتحققهما في الوجود الإلهي. ومما تقدم نجد ان فلسفة وحدة الصوفية بشكل منظم كامل تجميع ستة عناصر كما نجدها عند مؤسسها محي الدين أبي عربي وهي: =

الأديان هو السبيل إلى تفرقة عباد الله عن ينبوع محبتهم وأصلها وهو الله نفسه الحقيقة الأزلية ولهذا وحدوا الأديان، ومن هذا الأساس انطلق الحلاج ومحي الدين بن عربي في وضع نظريتها في وحدة الأديان[١٠] وادخالها إلى مجال التصوف. ووفقا لما تقدم من توحيد الأديان فإن فكرة الإله المشخص لم يعد لها وجود اذ حل

= ١ - الذات الإلهية وصفاتها. ٢ - العلاقة بين الحق والخلق. ٣ - فيض الله وتجليه وصلته بالعالم. ٤ - الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية. ٥ - الاتحاد بالله. ٦ - وحدة الأديان

انظر فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/٢٠١ - ٢٠٢ و ٢٣.

(١٠) تعود الدعوة إلى توحيد الأديان إلى الغلاة الذين حاولوا المزج والتوفيق بين العقائد الإسلامية وبين الأفكار والنظريات التي استمدوها من الأمم والأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية والفلسفة اليونانية المتمثلة في الفيثاغورية والأفلاطونية والأفلوطينية المحدثة والرواقية. وتطورت هذه النزعة على يد الباطنية الإسماعيلية والقرامطة. وغاية هذه النزعة الجمع بين الأديان المختلفة والمذاهب المتفرقة بحيث يصبح اعتقاد الجميع واحدا لأن هدفهم واحد. ثم انتقلت إلى ميدان التصوف حيث نادى بها غلاة الصوفية كما يحب الفقهاء ان يطلقوا على الحلاج وابن عربي باعتبارهما القائلين بها ومؤسسين النظريات عليها. وأساس وحدة الأديان هو المحبة الإلهية التي يمكن من خلالها توحيد مختلف الأديان وغاية الأديان هي (الله) وهو اصلها ومنبعها وعلى هذا فالاختلاف في الأسماء فقط وليس في الاصل والغاية هذا بالإضافة إلى أن الشعائر والفرائض ما هي إلا وسائط تؤدي إلى الغاية وهي الحقيقة الإلهية لهذا لا خير في من تجاوزها. ويعتقد بأن الجذور البعيدة لوحدة الأديان هي الفلسفة الهندية ويقول شانكارا: (اعبد الله في أي معبد شئت أو اركع أمام اي اله بغير تفريق). وقد قال الحلاج في وحدة الأديان (واعلم ان اليهودية والنصرانية والإسلام، وغير تلك الأديان، هي القاب مختلفة وأسماء متغايرة، والمقصود منها لا يتغير، ولا يختلف). منطلقا من صورة وحدة العبادة ومن كون المعبود (الله) واحدا وما تكثر الأديان الا تعبير ظاهري متعدد الصور لهذه الحقيقة لهذا نهى عن التعصب الديني، إذ قرر بأن الأديان كلها لله تعالى وهو الذي جعل لكل طائفة دينا وشغلها به وهذا يدل على أن الله هو الذي اختار لكل طائفة وإنسان دينه ولا دخل للإنسان في هذا الاختيار على هذا يرى الحلاج بطلان كل من يدعي الاختيار في ذلك.

انظر: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/٨٠/٨٦. نشأة التصوف الإسلامي/٥٥ - ٥٦. أخبار الحلاج/٣٨ - ٤٠. الفلسفة الصوفية في الإسلام/٣٥٧.

وقد ضمن الحلاج نظريته في وحدة الأديان في شعره حيث أنشد: =

محله الإله العالمي المجرد. ومن هنا اعتبر الفقهاء الحلاج وابن عربي من غلاة الصوفية لأنهم سعوا إلى الغاء كل الفوارق والحدود بين الأديان باعتبارها تتجه نحو غاية واحدة هي عبادة الله تعالى متخذين من الحب الإلهي الأساس الذي شيدوا عليه هذه النظرية. ومن هنا انطلق الفقهاء إلى تكفير هؤلاء الصوفية باعتبار أن هذه النظرية (وحدة الأديان) ما هي إلا معول يتجه نحو معاقل الدين الإسلامي ساعين إلى هدمها في الوقت الذي يعزز الدين حياة الفرد

= تفكرت في الأديان جدّ محقق فألفيتها اصلا له شعب جما
فلا تطلبن للمرء دينا، فإنه يصد عن الأصل الوثيق، وإنما
يطالبه أصل للمرء يعبر عنده جميع المعالي والمعاني فيهما

انظر: شرح ديوان الحلاج/٢٧٤ - ٢٧٥.

أما الأساس الذي انطلق منه ابن عربي فهو ايضا مبدأ الحب الإلهي هذا المبدأ الذي يقر بوجود طرفين هما المحب والمحبوب لأن الحب عنده أساس العبادة وخلاصة النحل جميعا. وبالحب يلتقي الناس عند عبادة واحدة وان فرقت بينهم الأديان. فهو يحاول ان يتخطى المستوى الظاهر للأديان لينفذ الحال شعائرها وعباداتها الذي هو التوحيد وعبادة اله واحد هو الموجود الحق الذي يكمن وراء الظواهر والاديان. والغاية الحقيقية منعبادة الإله الواحد هو التحقق من الوحدة الذاتية معه والتحقق بها. فعقيدة وحدة الأديان غدت محتوى الأديان السماوية جميعا. ولهذا اصبح اله ابن عربي لا يحصره قيد ولا تحده صورة لأنه المعبود على الحقيقة، المحبوب على الحقيقة، وبهذا أنشد ابن عربي يقول:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
ادين بدين الحب انى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني

انظر لمزيد من التفصيلات: الفلسفة الصوفية في الإسلام/٥١٦ - ٥١٨ و ١١ و ٧٩ - ٨٠

دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة/١٨٩ - ١٩٠. ترجمان الأشواق/٤٣ - ٤٤. وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا/ ٣٧٢ - ٣٧٤. فصوص الحكم/٢٢٥ و ٢٨٤ - ٢٨٩.

فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/١٧٣ - ١٧٤. وللمقارنة أنظر: تاريخ الفلسفة العربية /١/٣٤٥.

والأمة محافظا على تراثها بماضيه وحاضره ومستقبله[11].

أما ما تقدم من موقف الفقهاء يكمن في الفرق بين تصور الفقهاء والصوفية للألوهية والتوحيد فالفقه (يفهم في الوحدانية ان الله فرد في ذاته وصفاته وأفعاله، وان خلقه للعالم ابداع، فيصبح ثم حقيقتان اثنتان: الله والعالم، وهاتان الحقيقتان متغايرتان). أما الصوفية ففي الوقت الذي يقرون فيه الثنائية، يرون إمكان اختزال أو اختصار أو إلغاء المسافة بحسب قربهم وبعدهم عن الدين وتقريراته. وعليه (فالصوفية لا ترى إلا موجودا واحداً هو الله الحق الأحد الكامن وراء الموجودات جميعا، والعالم بجميع ما فيه من جماد وحيوان وإنسان كله واحد مع الله لأنه فيض صدر عنه دون أن يدخل الكثرة فيه أو يخل في وحدانيته)[12]. لهذا نجد التفريق واضحا بين إله الفلسفة الصوفية وإله الكتاب والسنة[13]

وعلى أساس هذه الفكرة قامت نظرية وحدة الأديان لدى فلاسفة الصوفية فهي تجريد لله واعطائه صفة الشمولية وفي الوقت نفسه إلغاء الأديان جميعها على اختلافها وإرجاعها إلى الله المنبع الأول لها جميعا. فوحدة الأديان إحدى متولدات فلسفة وحدة وجود الصوفية وتحتمل رأيين فهي نظرية صائبة لو نظرنا إليها باعتبارها تؤكد على أن الله هو أصل ومنبع ومصدر الأديان المختلفة وأن جميع هذه الأديان تتوجه إليه تعالى بالعبادة منطلقة من الحب الإلهي طريقا، أما إذا بحثنا في اصولها وكيف دخلت إلى الدين الإسلامي في محاولة لتقويض أهميته باعتباره خاتم الأديان ومحاولة المقارنة بين الإسلام وبقية الأديان على اختلافها ووضعهم

(١١) نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/ ٨٠ - ٨٦.

(١٢) المصدر السابق/١/٣٢٧ - ٣٢٨.

(١٣) في الفلسفة الإسلامية/٢/٧٦.

جميعا في كفة واحدة بلا مرجح ولا ترجيح فهو موقف سلبي ولا يتماشى مع أهمية الإسلام وأرجحيته على بقية الأديان كما بيَّن الله تعالى ذلك في كتابه الكريم في قوله: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[١٤] و:﴿ومَنْ يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾[١٥] و:﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾[١٦] ولهذا فموقف الفقهاء سيكون صحيحا في رد كل بدعة عن الدين وكل فكرة تحاول هدمه لأن امعان النظر في أساسها البعيد يبين لنا محاولة السعي إلى هدم وتقويض أركان الحضارة العربية الإسلامية إذا ما عرفنا بأن عز الإسلام هو عز العرب وبالعكس فكل محاولة لهدم الدين ما هي إلا حركة شعوبية تستهدف تشويه الدين وحضارة الأمة العربية[١٧].

٥ - لم يتوقف الخلاف بين الفقهاء والصوفية بل ظل ناشبا واضحا في كل خصوصية من خصوصيات التصوف. فكلام الصوفية عن الفناء والبقاء والاتحاد بين الصوفي والذات الإلهية كان نتيجة تحررهم من سلطان الدين وقيوده ولهذا انطلقوا بفكرهم الحر يضعون النظريات ويؤسسون المصطلحات ولهذا اتجهت انظار الفقهاء صوبهم فشنوا على الصوفية الحملات العنيفة والهجمات الشديدة فنعتوا الصوفية بالكفر والإلحاد والزندقة معتبرين ما يقولون به بدعا ابتدعوها لابتعادهم عن شعائر الإسلام وأهمالهم فرائضه.

---

(١٤) القرآن: آل عمران: ١٩.

(١٥) القرآن: آل عمران: ٨٥.

(١٦) القرآن: المائدة: ٣.

(١٧) فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/٢١٤.

وليس هذا فحسب بل أن ما قالوه من الفناء[١٨] والاتحاد[١٩] والحلول[٢٠] دليل على ما يدعون إليه وان جاء عند البعض نتيجة لغيابهم عن الحس والشعور بما يحيط بهم[٢١] وعند البعض الآخر أقروه نتيجة إدراك كامل لاستغراقهم في حب الذات الإلهية والفناء فيها[٢٢] لدليل إلى (ادراك شدة ما تجلبه من ضرر ومفسدة

---

(١٨) للفناء عند الصوفية دلالتان: الأولى: دلالة اخلاقية، ويريدون بها (سقوط الأوصاف المذمومة كما ان البقاء وجود الأوصاف المحمودة والفناء فنآءان احدهما: ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق وإليه اشار المشايخ بقولهم الفقر سواء الوجه في الدارين يعني الفناء في العالمين). وللفناء معنى آخر يذكره ايضا صاحب التعريفات بأنه (رؤية العبد لفعله لقيام الله على ذلك). انظر التعريفات/١٧٦ و ٣٨٨.

والثانية: نفسية معرفية، وله مراحله، أما مراحل السلوك إلى الفناء فيميز الصوفية بين ثلاث مراحل منها (الأول: فناء الصوفي عن نفسه وصفاته، ببقائه بصفات الحق، الثاني: فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق، والثالث: فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق). انظر: الرسالة القشيرية/٢/٢٦٠ - ٢٦٣.

(١٩) الاتحاد (هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه الا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال، وقيل الاتحاد امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئا واحدا لاتصال نهايات الاتحاد وقيل الاتحاد هو القول من غير رؤية وفكر). انظر التعريفات/٦.

(٢٠) يرد مصطلح الحلول بمعنين:

أ - الحلول السرياني: (عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث يكون الإشارة إلى احدهما اشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد فيسمى الساري حالا والمسري محلا).

ب - الحلول الجواري: (عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للآخر كحلول الماء في الكوز): أنظر: التعريفات/٩٨.

(٢١) وما نورده عن ابن خلدون متمثل موقف الفقهاء خير دليل على الفكرة المطروحة إذ يقول (ومن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس. والواردات تملكهم حتى ينطقوا بما لا يقصدون، وهذا هو الشطح. وصاحب الغيبة غير مكلف والمجبور معذور. فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل. من هذا ما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله). انظر: شفاء السائل لتهذيب المسائل/٥٠. مقدمة ابن خلدون/٤٦٧ - ٤٧٥.

(٢٢) وهذا ما يقوله ابن خلدون عن موقف الفقهاء ازاء هذه المجموعة من الصوفية (ومن لم يعرف فضله ولا اشتهر بمثلها، وهو حاضر في حسه ولم تملكه الحال، أي حال الفناء =

بالمثل العليا الدينية: في الحياة العلمية والعملية[٢٣]).

إن موقف الفقهاء العام تجاه الصوفية والتصوف يؤدي بنا إلى وجوب معرفة الأدوار التي مرّ فيها التصوف الإسلامي منذ نشوئه وتطوره حتى تبلوره في مذاهب صوفية فلسفية إذ بمعرفتها تتوضح أمامنا أبعاد الصراع الفكري بين الفقه والتصوف هذا الصراع الذي تولد ونشأ بنشوء التصوف.

لقد مر التصوف الإسلامي بعدة تطورات في مساره الطويل وأول ما نلحظه هو الانطلاق من روح الإسلام في النسك والتزهد خاصة ما ورد في القرآن الكريم من أيات تتضمن معاني الزهد والتصوف. فما كان من متصوفي الإسلام الأول إلا ان سارعوا إلى تطبيقات ما ورد في القرآن الكريم من ترك الحظ في الدنيا والتوجه كليا إلى الآخرة عن طريق التمسك بالطاعات والفرائض التي أوجبها الشرع واستمرت هذه المرحلة لمدة قرنين من الزمان اي تتضمن القرن الأول والثاني الهجريين[٢٤]. (فلا يكاد يخرج التصوف في هذه المرحلة عن ضرب من السلوك « العملي الذي يرمي » إلى طهارة الروح والجسد فهو لا يعنى كثيرا بدرس أو بحث، ولا يحاول وضع نظرية ولا نشر فكرة)[٢٥].

ولم يستمر التصوف في أحضان الكتاب والسنة فقط بل استرعى بعض الخاصة من الصوفية المعاني الدقيقة التي ينطوي عليها القرآن الكريم والتي تضع الإنسان في الطريق نحو حياته الباطنة وتقوي حياة التأمل التي

= فمؤاخذ وبهذا افتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضوره وهو مالك حاله). انظر: مقدمة ابن خلدون/٤٦٧ - ٤٧٥، شفاء السائل لتهذيب المسائل/٥٠.

(٢٣) العقيدة والشريعة في الإسلام/١٧٤ و ١٧٧. تاريخ الفلسفة العربية/١/٣٤٤.

(٢٤) في الفلسفة الإسلامية/٢/٦٨.

ولمزيد من التفصيلات يراجع: (فلسفة وعلم الكلام والتصوف) مجلة تراث الإسلام/٢٢٦ - ٢٣٧.

(٢٥) في الفلسفة الإسلامية/٢/٦٨.

نشاهدها عند الصوفية بل وبتأثير العوامل الخارجية من عقائد وأديان وأفكار(٢٦) نرى صوفية الإسلام قد لجؤوا إلى البحث الميتافيزيقي في

---

(٢٦) لقد تأثر الصوفية بالثقافة الهندية اذ انتقل منها التصوف البوذي بفكرته الأساس النيرفانا ومنهم أبو يزيد البسطامي الذي أسس مذهبه في الفناء. وقد سادت فكرة الفناء في التصوف الإسلامي. اذ كانت غاية الصوفي الاتحاد بالله والفناء فيه عن طريق المجاهدات الروحية والرياضات الجسمانية.

وقد وجد التصوف اليوناني طريقه إلى العالم الإسلامي وخاصة المذهب الأفلاطوني المحدث الذي وضعه افلوطين المؤسس على فكرة الصدور او الفيض إذ تم توكيد فكرة الصدور او الفيض الافلوطينية من اعتبار ان الموجودات ما هي إلا فيوضات او صدورات عن الله ومن خلال الفيض حلت مشكلة الواحد والكثير. وعرفت في مجال التصوف بالتجلي الإلهي. وما يترتب على هذه الفكرة من رغبة النفس بعد فيضها عن الله بالعودة مرة أخرى إلى بارئها ومنشئها ويكون هذا عن طريق المجاهدات والرياضات النفسية وعندها تحققت للنفس رغبتها في العودة عن طريق الكشف والشهود، اذ ستبدو فكرة اشراق الله على النفس واتحادها وفنائها به في التصوف الفلسفي.

هذا بالإضافة إلى تأثير فكرة الفيلسوف اليوناني هيراقليطس في اللوغوس او الكلمة او العقل الكلي او الله. فاللوغوس يدل على أن الأشياء جميعها واحدة والتي انتقلت عن طريق الزواقية إلى التصوف الإسلامي التي اعتبرت بأن الله منبث في دقائق العالم ومجمل الوجود. فكان ان وجدنا في التصوف الفلسفي الإسلامي من تأثير هذه الفكرة بأن الله هو الموجود الحقيقي وهو والخلق في وحدة واحدة أو وجهان لحقيقة واحدة وان الطريق إلى الله يكون بالذوق والكشف وإن كانت معرفته بالعقل. وقد صاغ فلاسفة الصوفية من الأثر اليهودي المتمثل في (ان الله خلق آدم على صورته) او (خلق الله آدم على صورته) نظرية متكاملة وهي نظرية الإنسان الكامل. أما التأثير المسيحي عن افكار الصوفية وفلاسفتهم فيتضح من خلال فكرة الكلمة وهي الفكرة المتمثلة في اعتبار عيسى كلمة الله من ناحية ومن ناحية اعتباره المخلص الذي سيأتي في آخر الزمان. هذا بالإضافة إلى فكرة ثنائية الطبيعة الإنسانية للمسيح والمتمثلة في الاصطلاحين اللاهوت والناسوت التي استمدها الحلاج من الفكر المسيحي. التصوف الثورة الروحية في الإسلام/٧٩ و ٨٢ و ٨٤. في الفلسفة الإسلامية/٢/١٣٥ - ١٣٦. الفلسفات الهندية/٩٠. في التصوف الإسلامي وتاريخه/٧٥. العقيدة والشريعة في الإسلام/١٥٣ - ١٥٤. دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي/ الفصل الثالث و ٩٢ - ١٠٧. الفلسفة الصوفية في الإسلام/٤٩٧ و ٥٧٦. تاريخ التصوف الإسلامي/٣٣. تاريخ الفلسفة العربية/١/٢٩٥.

ولمزيد من التفصيلات انظر: فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الأسلامية/١١٩ - ١٢٦.

التصوف. فبدأت هذه المرحلة تكمن في الدراسة والبحث والتأمل في النفس ومعرفة احوالها ومقاماتها والبحث في الفناء والبقاء والحب الإلهي ومعرفة الله والاتحاد به وظهرت ثمار هذا البحث في القرن الثالث الهجري لدى أبي يزيد البسطامي(٢٧) الذي يبحث في الفناء(٢٨) وعن طريقه تكشفت

---

(٢٧) هو ابو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطامي من الصوفية الأوائل، توفي سنة ٢٦١ هـ. ولمزيد من التفصيلات انظر: الرسالة القشيرية/١/١٠٠. التعرف لمذهب أهل التصوف/٤١. الصوفية في الإسلام/٢٢.

(٢٨) يعد البسطامي أول من استخدم كلمة الفناء بمعناها الصوفي التي تعني فناء النفس الذاتية في الوجود الكلي (الله). فهو أول واضع لمذهب الفناء في التصوف الإسلامي. والفناء الذي يدعو اليه البسطامي هو الفناء عن النفس والتجرد عن الحس والوعي فلا يغدو الصوفي يحس بشيء وهنا فقط يشعر بالوجود الرباني مفنيا فيه ذاته ممهدا للبقاء في الله. انظر في الفلسفة الإسلامية/٢/١٣٩ - ١٤١. التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة/٥. التصوف الثورة الروحية في الإسلام/٢٢٥. شطحات الصوفية/٩ و ٢١. مدخل إلى التصوف الإسلامي/١٤١ - ١٤٣.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى المقارنة بين مذهب البسطامي في الفناء وبين عقيدة الفناء البوذية المتمثلة في النيرفانا. من خلال: جملة أمور اخلاقية وسلوكية أساسها هجرة الحياة وقطع كل علاقة بالوجود الخارجي عن طريق الرياضات والمجاهدات النفسية بغية تصفية النفس من كل ما يعلق بها من الصفات المذمومة كالشهوات والأحقاد وعندما تصفو النفس تتجرد عن الحس والوعي فلا يغدو الصوفي يشعر او يحس بشيء وهنا يشعر فقط بالوجود الرباني مفنيا فيه نفسه على كل ما سوى الله فيغدوإلى حالة ما قبل الوجود اي إلى حالة العدم المحض لقيام الحق في ذاته لذاته فغدا وجودهما واحدا. أما البوذي فبتحرره من الألم والحزن وتكرار التناسخ عندها يصل إلى مقام الهدوء التام والغبطة التي تلفه وتحيط به وهنا يشعر بالنيرفانا. انظر: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/١٣٣ (الهامش).

بينما وقف الدكتور ابو العلا عفيفي موقفا مخالفا في قراره بان النيرفانا البوذية ظاهرة سلبية محضة تقوم على فلسفة تشاؤمية في النظر إلى طبيعة الوجود مما يحف به من آلام وأحزان بينما فكرة الفناء الصوفي تقوم على ناحية إيجابية انظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام/٨١.

أما الجر فقد ذهب إلى اقراره الفرق بين الفناء الصوفي والنيرفانا اذ الفرق بينهما كبير من وجهة نظره وذلك لأن في النيرفانا (يصبح الفناء نهائيا لأن النفس تتحرر من

له الحجب ففني في الله واصلا إليه متحدا به. وقد سار على نهج البسطامي في نظرية الاتحاد رجال من التصوف في القرن الثالث الهجري من أمثال أبي الحسين النوري والجنيد البغدادي اللذين كانا مع تصوفهما أكثر تمسكا بالكتاب والسنة وفرائض الشرع. أما الحلاج فقد غالى في نظرية الاتحاد(٢٩) حتى سعى إلى اثباتها عن طريق حلول اللاهوت بالناسوت(٣٠) مقرراً

= قيود الجسد وتتلاشى في النفس الكلية بحيث لا يصبح لها وجود ذاتي) اما الفناء في التصوف الإسلامي وعند المتصوفة يعقبه البقاء (وهو ان يفنى الإنسان عما له ويبقى بما لله تعالى). هذا بالإضافة إلى ان النيرفانا لها علاقة بالتناسخ الذي يضع حدا للنيرفانا بينما الفناء الصوفي فكرة بعيدة عن التناسخ الذي ليس له وجودا في عموم الفكر الإسلامي انظر: تاريخ الفلسفة العربية/١/٣٣٤.

ومهما يكن من امر فهناك صلة بين الفناء والنيرفانا البوذية تقوم على اساس السلوك الذي يجب ان يتحقق في الصوفي او البوذي حتى يصل إلى معرفة الله والفناء فيه في التصوف او الشعور بالغبطة والمعرفة الكاملة وتتحقق النيرفانا عند البوذي وهذا يكفي كعامل للمقارنة واللقاء على اقل تقدير ان جاز لنا التعبير.

(٢٩) ان الحلاج في سعيه إلى معرفة الله هادفا من ورائه إلى الاتحاد به الذي اعتبره غاية الكائنات جميعا وليس غاية الصوفي وحده فقط. واتحاده بالله يتحقق بحبه ووجده بالله هذا الحب والوجد الذي استولى على قلبه حتى جعله يجري على لسانه من الأقوال الجريئة التي كانت سببا إلى نهاية حياته المأساوية. فمن اقواله (انا الحق). (وهنا فان الله هو الذي تكلم بلسان الحلاج). انظر: فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/١١٢.

وفيات الأعيان/٢/١٤١ - ١٤٦. شرح ديوان الحلاج/١/٥٢ - ٦٠. الصوفية في الإسلام/١٤٢ و ١٤٥.

الفلسفة الصوفية في الإسلام/٣٥١.

(٣٠) ان الأساس الذي انطلق منه الحلاج في تشييد مذهبه في الاتحاد والحلول على المصطلح الذي استمده من المسيحية وهو اللاهوت والناسوت او الجانب الإلهي والجانب الإنساني اللذان يقومان في عيسى عليه السلام ممتزجين في طبيعته الإنسانية ساعيا إلى تطبيقها على الذات الالهية مؤكدا على امتزاج الطبيعة الإلهية بالطبيعة البشرية من خلال اتحاد اللاهوت بالناسوت حيث مثله بشعره:

سبحان من اظهر ناسوته ... مرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا ... في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب=

بأن النفس متى ما (تكتمل وتتقدس وتصبح ربانية كأنها إرادة حرة حية في يد الله)[٣١]. وذلك لأن الولي قد يصبح الدليل الحي على الله، بحيث يصبح «هو هو»[٣٢].

ولهذا اطلق عبارته الاتحادية المشهورة (أنا الحق). وتمثل هذه المرحلة القرنين الثالث والرابع الهجريين.

إن ما أثير في مسائل الاتحاد والفناء والوصول إلى الله في التصوف والتأثر بالأديان والفلسفات التي سادت في البيئة الفكرية الإسلامية ادت بالصوفية إلى توجيه عنايتهم التامة بالأبحاث العقلية الميتافيزيقية محاولين بناء فلسفة خاصة بهم فكان نتيجة ذلك اقتران التصوف بالفلسفة وإقامة وتأسيس التصوف على دعائم فلسفية فظهر التصوف الفلسفي الذي نضج واكتمل في القرنين السادس والسابع الهجريين[٣٣].

وظهر رجال في التصوف يمكن اعتبارهم فلاسفة الصوفية وكان منهم محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) وعبد الحق ابن سبعين (ت ٦٦٩ هـ)[٣٤]

= فاللاهوت والناسوت طبيعتان مختلفتان عن بعضها البعض واذا امتزجتا معا عكستا معنى الاتحاد والحلول من خلال حلول الله في الطبيعة البشرية. انظر: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/٢٠١.

التصوف الثورة الروحية في الإسلام/٢٣٢. شرح ديوان الحلاج/١٥٠ - ١٥١. ديوان الحلاج/٢١.

(٣١) (الفلسفة وعلم الكلام والتصوف) مجلة تراث الإسلام/٢٣٨.

(٣٢) في الفلسفة الإسلامية/٢/٦٩.

(٣٣) فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/١٩٦ - ١٩٧.

(٣٤) هو عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن سبعين بن نصر بن فتح بن سبعين الاشبيلي المرسي. ولد سنة ٦١٤ هـ في رقوطة من أعمال مرسيه في الأندلس. عربي الأصل. درس العلوم الدينية على مذهب مالك والعلوم العقلية والفلسفية والعربية والآداب على يد ابي اسحق ابراهيم ابن محمد الدهاق. آثر الزهد والتصوف على حياة الترف وعرف في التصوف بطريقته السبعينية. توفي في مكة سنة ٦٦٩ هـ. ومن رسائله (المسائل الصقلية) الذي بعثها إلى ملك الروم فردريك الثاني. انظر المزيد من التفصيلات: النجوم الزاهرة/٧/٢٣٢.

شذرات الذهب/٥/٣٢٩. رسائل ابن سبعين/١/٥. فوات الوفيات/١/٥١٧. مدخل التصوف الإسلامي/٢٥١ - ٢٥٣. لسان الميزان/٣/٣٩٢.

اللذين اكتمل التصوف الفلسفي عندهم وبلغ اوجه.

إن المراحل التي مرّ بها التصوف الإسلامي منذ نشوئه وحتى تطوره واقترانه بالفلسفة تفصح لنا عن جوهر التصوف هذا الجوهر الذي يؤسس على حقيقتين مهمتين هما:

١ - التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والله.

٢ - إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الله[٣٥].

أما الحقيقة الأولى (فتقتضي القول بملكة خاصة غير العقل المنطقي، هي التي يتم بها هذا الاتصال، وفيها تتحد الذات والموضوع). إن معرفة الله هي الأساس لقيام هذه التجربة باعتبار أنها معرفة (معاشة، لا متأملة. ويغمر صاحبها شعور عارم بقوى تضطرم فيه تغمره كفيض من النور)[٣٦].

ومن هنا فإن صاحب التجربة الصوفية يشعر (باثراء في كيانه الروحي، وتحرر من أفكاره وخواطره)[٣٧].

وأما الحقيقة الثانية فهي غاية التصوف لهذا تعتبر أمرا ضروريا في التصوف (وإلا كان مجرد اخلاق دينية). فالاتحاد بالله يساعد الصوفي ويقوده إلى (توكيد المطلق أو الوجود الحق، أو الموجود الأحد الذي يضم في (كيانه) كل الموجودات، وفي إمكان الاتصال به اتصالا متفاوتا في المراتب حتى يصل المرء إلى مرتبة الاتحاد التام بحيث لا يبقى ثم إلا هو. ومن هنا كان طريق التصوف سلما صاعدا ذا درجات نهايتها عند الذات العلية، وكان سفرا يرقى في معارج حتى ذروة الاتحاد)[٣٨].

فالتصوف الإسلامي يقوم على هاتين الحقيقتين لكونه (قد قام على أساس منهج استبطان كامل للنفس في علاقتها بالله، وعلى أساس محاولة

---

(٣٥) تاريخ التصوف الإسلامي/١٨.

(٣٦) المصدر السابق/١٨.

(٣٧) المصدر السابق/١٨.

(٣٨) المصدر السابق/١٩.

الاتحاد بالمطلق)[٣٩] وتطور التصوف في مضمار الاتحاد بالله معروف وواضح بدأ بالبسطامي وانتهى بابن سبعين[٤٠].

إن حقيقتي التصوف هاتين هما اللتان تحددان مواقف الفقهاء ازاء التصوف ورجاله فاختلاف موقف الفقهاء من هذا الصوفي او ذاك يتبع اختلاف كل صوفي بدوره في تطبيق هاتين الحقيقتين في تصوفه بما يتوافق مع الشرع أو لا يتوافق معه[٤١] (وبهذا افتى الفقهاء بقتل الحلاج لأنه تكلم في

---

(٣٩) في الفلسفة الإسلامية/١٩.

(٤٠) فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/١٩٨.

(٤١) إن الصوفية في اقرارهم التوحيد لله حاولوا ايجاد الصلة بين الحق والخلق ولهذا اختلف توحيدهم تبعا لفنائهم ولمحاولتهم ايجاد الصلة بين الحق والخلق فظهر نتيجة لذلك ثلاثة مواقف من التوحيد هي:

١ - التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السوى).

٢ - التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السوى).

٣ - التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السوى).

إن التوحيد الإرادي هو الذي صاغه الصوفية الملتزمون بالشرع السائرون على هدى الكتاب والنبوة في محاولة لتفسير الدين تفسيرا ذوقيا على اساس من العقل والمعاناة الروحية. وعليه فمن سمات هذا التوحيد الاقرار بثنائية الله والخلق في محاولة لإقرار الإرادة الإلهية اذ تذوب ارادة الصوفي في ارادة الله فلا يريد إلا ما اراده الله ولا يحب إلاّ ما احبه الله. ويطلق عليه ابن تيمية بالفناء عن عبادة السوى. فالفناء للارادة الإنسانية أو تساميها إلى إرادة الله تحقيق الكمال للإنسان في أوضح وأسمى معانيه. وهذا الفناء هو ما عليه أبو الحسين النوري والجنيد البغدادي.

أما التوحيد الشهودي فيؤدي إلى اتحاد العبد مع الله اتحاد مكاشفة ومشاهدة عيان بعد ان يفنى الصوفي عن وجوده المخلص. ويتميز عن التوحيد الأول بأن الحقيقة الإلهية لا تظهر بمسوح الشريعة والدين بل تتجلى الحقيقة الإلهية للصوفي من اصحاب هذا المقام في صورة ذات مقدسة يحاول الوصول لها والفناء فيها وطريقه اليه العشق والحب. ففناء الصوفي من ناحية وجوده الروحي بوجود الله تعالى المطلق هو تسام للوجود الإنساني النهائي إلى حدود الوجود الإلهي اللانهائي دون حدوث تغيير في الذات الإلهية بل التغير يحدث في الانسان فيغدو إنسانا ربانيا في حين كان قبل هذا المقام إنسانا فقط. فالصوفي وان يرى الثنائية بين الله والعالم لكن الله قد استولى عليه وأفناه عن ذاته بحيث يشهد الوحدة في الوجود شهودا قائما على اساس من الذوق وقد اطلق عليه ابن تيمية بالفناء =

حضوره وهو مالك حاله)[٤٢] أي حال الفناء في اطلاق عبارته المشهورة (أنا الحق) التي تعتبر خروجا عن الدين في نظر عامة المسلمين وليس الفقهاء فحسب[٤٣]. وكذلك نجد موقف الفقهاء تجاه فلاسفة الصوفية أمثال ابن عربي[٤٤] وابن سبعين ومن سار على نهجهم موقفا متشددا متصلبا. بينما نجد

= عن شهود السوى. لأن ما يحصل للصوفي في هذا المقام هو شهود للوحدة الإلهية وهو في حالة غياب تامة عن الحس. وهذا النوع من الفناء هو ما عليه ابو يزيد البسطامي.

وأما التوحيد الأخير وهو التوحيد الوجودي فهو توحيد اهل وحدة الوجود الذين يرون في الوجود حقيقة واحدة لإلغائهم الثنائية بين الله وخلقه وهذه الحقيقة الواحدة ازلية قديمة وهي في نفس الوقت واحد وكثير، مطلق ومقيد، ظاهر وباطن، قديم ومحدث. وعليه فوحدة الوجود مذهب ينكر العالم الظاهر ويؤكد على الوجود الحقيقي لله تعالى أما الخلق فمظاهر تجلياته وظواهر صفاته وفيوضاته. ولهذا فاذا كان الله هو الموجود الحقيقي فلا بد للنفس من طلب هذه الحقيقة وهي الاتحاد بالله الذي صدرت عنه وعليه تغدو حقيقة الوجود الواحدة حقيقة روحية واحدة ولا فرق بين الحق والخلق. واطلق عليه ابن تيمية اسم الفناء عن وجود السوى. والقائلون بهذا الفناء هم أصحاب وحدة الوجود من امثال ابن عربي وابن سبعين وأمثالهم والسائرين على نهجهم.
انظر:
نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/١٥٩ - ١٦٦.
فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/٢٤ - ٢٦.
(نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي) الكتاب التذكاري لمحي الدين ابن عربي.

(٤٢) مقدمة ابن خلدون/٤٦٧ - ٤٧٥.
(٤٣) وفيات الأعيان/٢/١٤٣ - ١٤٦.
(٤٤) لأن محي الدين ابن عربي يعد المؤسس للفلسفة الصوفية وحدة الوجود ومدرستها في الفكر الإسلامي والذي تم نضوج المذهب على يديه وانتشر هذا بالإضافة إلى احتواء المذهب على جوانب إيجابية وسلبية من اعتماد على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وتأثر بالفلسفات الأجنبية والأديان السماوية وتأويل القرآن والحديث بما يتناسب مع ما وضعه من نظريات تعتبر في عرف الفقهاء خروجا عن الإسلام. كل هذه الأمور مجتمعة ادتا بالفقهاء إلى تكفير ابن عربي واتهامه بالكفر والالحاد والزندقة والخروج عن الدين وتكفير كل من حذا حذوه وسار عليها من بعده كابن سبعين. ولعل الفقيه الإمام تقي الدين ابن تيمية هو خير من يمثل موقف الفقهاء هذا لأنه يمثل الاتجاه السلفي المتشدد في الفقه هذا من ناحية ومن ناحية اخرى لوقوفه واطلاعه على فلسفة ابن عربي الصوفية بصورة جلية =

على العكس من ذلك موقف الفقهاء تجاه البسطامي وكأنه موقف تعذر واعتذار عن لسانه وذلك لأن الذي قال من شطحات يستشف منها معنى الاتحاد بالذات الإلهية إنما صدرت عنه في حال غيبة عن الحسّ. فيقول الإمام ابن تيمية بهذا الصدد (الفناء عن شهود السوي، فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين، كما يحكى عن أبي يزيد وأمثاله، وهو: ان يغيب بموجوده عن وجوده، وبمعبوده عن عبادته، وبمشهوده عن شهادته، وبمذكوره عن ذكره، فيفنى من لم يكن، ويبقى من لم يزل.. فمن طلب رفع أنيته بهذا الاعتبار لم يكن محمودا على هذا. ولكن قد يكون معذورا)[٤٥].

فكان الأجدر بالفقهاء، وهم البنيان الطبيعي للفكر العربي الإسلامي المتميز بتوجيهاته العملية ان يقفوا أمام الصوفية ساعين إلى التثبت منهم ومعرفتهم.

وهذا يعني بأن الفقهاء لم يتخذوا موقفا معاديا من التصوف الملتزم بالكتاب والسنة ولكن تحقق هذا الموقف كان نتيجة استشعار الفقهاء بظهور رجال في التصوف استخدموا الأسلوب التأويلي الرمزي لتأويل القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بما يتوافق مع ما أرادوا وضعه من نظريات ومذاهب جديدة تنطلق وتعتمد في الظاهر على القرآن والسنة ولكنها تنحرف عنها نتيجة التأثير الأجنبي إلى وضع نظريات بعيدة عن الإسلام[٤٦].

= لقرب عهده بابن عربي فكون موقفه من المتصوفة وسعيه إلى تكفيرهم ظاهرة واضحة وموقفا جليا على الرغم من كثرة ما سبقه من الفقهاء وجاءوا بعده ايضا في مواقفهم من التصوف والصوفية. ولمزيد من التفصيلات انظر:
فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/٢٠٣ - ٢٠٧.
مجموعة الرسائل والمسائل/٦٦ - ٨٥ و ١١٨ - ١١٩.

(٤٥) المصدر السابق/٨٢.

(٤٦) كنظرية وحدة الاديان ونظرية الإنسان الكامل التي ظهرت من خلال التأثر بالتيارات والفلسفات الدخيلة على الحضارة العربية الإسلامية نتيجة توسع رقعة الدولة العربية =

ومن الصعب أن يتقبلها عموم المسلمين هذا إذا عرفنا بأن موقف الفقهاء يمثل موقف الدين وموقف عامة المسلمين بينما يضع فلاسفة التصوف فلسفة صوفية للخاصة من المسلمين.

وباستجلاء كل هذه الأمور تتضح لنا دوافع الفقهاء المتصلبة تجاه التصوف ورجاله وفلاسفته.

وإذا كان لا بد من تثبيت موقف لنا بعد هذا العرض والتحليل حول الخلاف بين الفقهاء والصوفية تقرر بأن هذا الموقف ينطلق من استيعاب كامل للجوانب الإيجابية والسلبية معا كي يتبين وجه الحق والباطل. فالوقوف على الجانبين يجنبنا الحكم المنفرد الخاطىء والعاجز عن إدراك الصواب واتباعه وتجنب الخطأ وإهماله أو إصلاحه. هذه حقيقة ثبتناها وسننطلق منها في تثبيت موقفنا.

في البدء نقرر: بأن الشريعة والعقيدة الإسلامية هما الجامع بين الفقهاء والصوفية لأن كلا الطرفين ينهلان منهما الفرائض والأحكام التي يجب على المسلم أن يعمل ويسير وفقها في حياته الدنيا والتي تكون في نفس الوقت السبيل للوصول والتقرب إلى الله تعالى. ومع وحدة الأساس فإنه لم يمنع

= الإسلامية ونتيجة لدخول اعداد من اهل البلاد المفتوحة التي لها عادات وتقاليد وأفكار خاصة إلى الإسلام هذا بالإضافة الى وجود الأديان السماوية وغير السماوية التي تمارس في الدولة العربية الإسلامية بحرية وفضل ذلك إلى التسامح الديني الذي اقره الإسلام لأهل تلك الأديان. ومن الطبيعي في مثل هذا الجو ان يكون الصراع الفكري على أوجه وان يكون للتأثر والتأثير ظواهر بارزة على التفكير الإسلامي عموما والصوفية من بين من تأثروا بهذا الجو العام للدولة العربية الإسلامية الذي لا يمكن انكاره.

انظر:

فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية/١٩٩ و ٢٠١ - ٢٠٢.

وفيات الأعيان/٣/٢٥٧.

الفلسفة الصوفية في الإسلام/٤٤٠ - ٤٤٢.

نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/٢١٥.

اختلاف النهج والسبيل إلى تحقيق تلك الغاية. فاتجه الفقهاء إلى العقل والقياس طريقا للعمل وفق الشرع والعقيدة مهملين ما دون ذلك معتقدين بأنه الطريق إلى اليقين والمعرفة. (فكان أن غمر الفكر الديني بالجدل الفقهي الذي كان نتيجة لتطور شريعة الإسلام وعقيدته)[٤٧].

بينما اتجه الصوفية إلى التأمل والعرفان للوقوف على باطن الشريعة وتأملها عن طريق تصفية النفس من كل ما يلحق بها من نقص فكان نتيجة ذلك أن ابتعدوا عن أمور الشرع ليسوا عامدين بقدر ما غاصوا أو غرقوا في (تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه)[٤٨]. وبهذا النهج انعزل التصوف عن الفقه.

وانطلاقا مما تقدم فإن الفقهاء في موقفهم ضد غلاة الصوفية وفلاسفتهم مقرين تكفيرهم وخروجهم عن الدين من خلال تصورهم بأن هؤلاء لتعمقهم في امور الدين وتأملهم فيه قد اسقطوا عن أنفسهم تكاليف الشرع لانشغالهم بتأمل الذات الإلهية ورغبتهم في الاتحاد بها. نقرر بأن التصوف الصادق والصوفي الصادق لا يمكن أن يكون في حل من فروض وواجبات الشرع فهي السبيل إلى المسلم للتقرب من الله والوصول إليه. ولهذا فكثيرا ما يعتمد الصوفي على النوافل ويحرص على القيام بها كطريق لزيادة المجاهدة هذا بالإضافة إلى أن المتصوف لا يمكن أن يستبيح المحرمات والمنكرات خاصة وأنه يحاول التوصل إلى الله بتصفية النفس عن كل ما يلحق بها من أدران وشوائب والتي تكون عائقا في الوصول إلى غرضه المنشود (وإن بدر منه شيء على خلاف ذلك فلعله في سكر أو غيبة فهو مستغرق عن نفسه وعن كل ما سوى بالله الله وحده. وتلك مرتبة لا يسمو إليها إلا الواصلون وعندها لا يبقى محل لمسؤولية أو تكليف)[٤٩]. لأنهم أي الصوفية لم يقفوا عند ظاهر التكاليف بل نفذوا إلى باطنها.

---

(٤٧) العقيدة والشريعة في الإسلام/١٧٨.

(٤٨) المصدر السابق/١٧٨.

(٤٩) في الفلسفة الإسلامية/٢/١٤٢.

ولكن هذا لا يعني أن الصوفية لم يهتموا بالمسؤولية تجاه أمور الدين والشرع إلا أنهم عنوا بالمسؤولية في جانبها العملي اكثر من جانبها النظري فهم (ينشدون في المريد طاعة يخشى فيها الله قبل أن يخشى الناس ويحيا حياة فاضلة تعم المجتمع بأسره)(٥٠).

ومع ما تقدم لا بد من القول بأن الجامع بين العقل طريق الفقهاء والذوق طريق الصوفية هو النهج الصواب وذلك لأن الإنسان عقل وروح فهو بحاجة إلى النظر والاجتهاد في أمور وتفصيلات حياته المختلفة كي يتدبرها ويستجيب لمتغيراتها وتطورها باستمرار وفقا للعقل ولكن ما احوج روح الإنسان إلى الصفاء والتأمل والراحة وسكون الروح إلى بارئها بعد ما بذله الإنسان من جهد عقلي في مسار حياته اليومي. وعندها يأخذ التصوف دوره في البنيان الاجتماعي والنفسي للفرد وعندها يغدو التصوف اخلاقا وقاعدة للحياة كما يقول الجنيد (ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات)(٥١). وبهذا يتوافق التصوف مع الفقه في بناء الفرد ففي الوقت الذي يعتمد على العقل والنظر في بنيان الفرد العقلي والفكري لا بد من اعداد الفرد اعدادا نفسيا متوازنا مع إعداده العقلي وهنا يساعد التصوف بالذوق والتأمل المبني على أساس الشريعة والعقيدة في اعداد بنيان الفرد النفسي والخلقي.

وعلى الرغم من جوهرية المسألة التي تشكل نقطة خلاف بين الفقهاء والصوفية، فإن من الممكن الجمع بين الفقه والتصوف من خلال الإقرار بأن (لب الحياة الدينية وجوهرها، هو في أن يسمو الإنسان بنفسه إلى حالة التأمل والشعور بالتوكل، على أن تكون محبة الله الباعث الرئيسي لكل ما يصدر عنه من فعل) دون إنكار ما لأحكام الشريعة وتعاليمها من (تأثير

---

(٥٠) المصدر السابق/٢/١٤٢.

(٥١) الرسالة القشيرية/١/١٣٣.

على حياة المسلم اعظم نبلا وأوثق اتصالا بالقلب، وأن يقرب بينها وبين المثل الأعلى الذي يبغيه ويحبذه للحياة الدينية.... والحياة القلبية الصادقة المفعمة بالإيمان)[٥٢] خاصة وأن (النجاة في الآخرة لا يضمنها للمرء البحث في الأحكام الشرعية المدنية من عقود البيع وقواعد الارث وسائر التعقيدات والدقائق والتفاريع، التي اضيفت اليها خلال العصور المختلفة والتي ثبتت دعائمها، بعد أن أحلها أصحابها مكانة دينية عالية ليست أهلا لها) بل (بوجوب تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه)[٥٣].

وأخيرا إذا كان هذا رأي أردنا بيانه بعد وقوفنا على أوجه الخلاف بين الفقهاء والصوفية فنقرر بأن الخلاف مستمر بينهم على اختلاف عصور الدولة العربية الإسلامية فهو في عصر خلاف واضح باد وفي عصر خاف مستتر وفي عصر ثالث هادئ متوافق وعلى كل حال فإنه (ليس من اليسير أن نخضع منطق الوجدان للمنطق العقلي ولغة القلوب شيء ولغة العقول شيء آخر)[٥٤].

---

(٥٢) العقيدة والشريعة في الإسلام/١٧٨ - ١٧٩.
وللمقارنة انظر: تاريخ الفلسفة العربية/١/٣٤٨ - ٣٤٩.

(٥٣) العقيدة والشريعة في الإسلام/١٧٨.

(٥٤) في الفلسفة الإسلامية/٢/٧٦.
ويرد المعنى نفسه في:
تاريخ الفلسفة العربية/١/٣٤٣ - ٣٤٤.

المصادر والمراجع

الآلوسي، الدكتور حسام محي الدين:

١ - دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي/ط ١/المؤسسة العربية للدراسات والنشر/بيروت/١٩٨٠ م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد:

٢ - مجموعة الرسائل والمسائل/ وقف على تصحيحه وخرج أحاديثه وعلق حواشيه ونشره: السيد محمد رشيد رضا/ ط١/مطبعة المنار/مصر/١٩٢٢م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي

٣ - صفة الصفوة/ تحقيق: محمود فاخوري/ دار الوعي/ حلب/ بدون تاريخ.

ابن حجر الهيتي، أحمد بن محمد الشافعي العسقلاني:

٤ - لسان الميزان/ط ١/مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية/ الهند/بدون تاريخ.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد:

٥ - شفاء السائل لتهذيب المسائل/تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي/ط ١/اسطنبول/ ١٩٥٧ م.

٦ - مقدمة ابن خلدون/ط ١/دار القلم /بيروت /١٩٧٨م.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد:
٧ - وفيات الأعيان/ تحقيق: الدكتور احسان عباس/ط بيروت/ بدون تاريخ.
ابن سبعين، عبد الحق:
٨ - رسائل ابن سبعين/تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي/ الدار المصرية للتأليف والنشر/ القاهرة/ بدون تاريخ.
ابن عربي، محي الدين:
٩ - ترجمان الأشواق/ دار بيروت للطباعة والنشر/ بيروت/١٩٦١م.
١٠ - فصوص الحكم/ تعليق الدكتور ابو العلا عفيفي/ الناشر دار الكتاب العربي/ بيروت/ ١٩٤٦م.
ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي:
١١ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب/ ط بيروت/ بدون تاريخ.
ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر:
١٢ - البداية والنهاية في التاريخ/ مطبعة السعادة/مصر/ بدون تاريخ.
الأتابكي، جمال الدين أبو المحاسن:
١٣ - النجوم الزاهرة/ مطبعة دار الكتب المصرية/ القاهرة/١٩٣٨م.
بدوي، الدكتور عبد الرحمن:
١٤ - شخصيات قلقة في الإسلام /مترجم/ط ٢/القاهرة/١٩٦٤م.
١٥ - تاريخ التصوف الإسلامي/ط ١/وكالة المطبوعات /الكويت/١٩٧٥م.
بسيوني، الدكتور إبراهيم:
١٦ - نشأة التصوف الإسلامي/ دار المعارف/مصر/بدون تاريخ.
التفتازاني، الدكتور أبو الوفا الغنيمي:
١٧ - مدخل إلى التصوف الإسلامي/ط ٢/ القاهرة/١٩٧٦م.
الجَر خليل وحنا الفاخوري:
١٨ - تاريخ الفلسفة العربية/ ج١/دار المعارف/بيروت/١٩٥٧م.

الجرجاني، علي بن الشريف:

١٩ -كتاب التعريفات/ط لبنان/١٩٦٩م.

الحلاج، الحسين بن منصور:

٢٠ -ديوان الحلاج/صنعه وأصلحه: الدكتور كامل مصطفى الشيبي/ ط ١/بغداد/١٩٧٤م.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي:

٢١ -تاريخ بغداد/ط بيروت/ بدون تاريخ.

زيعور، الدكتور علي:

٢٢ -الفلسفات الهندية/ط ١/بيروت/١٩٨٠م.

السبكي، تاج الدين:

٢٣ -طبقات الشافعية الكبرى/ تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود الطناحي/ مطبعة عيسى البابي الحلبي/١٩٦٤م.

السراج، أبو نصر الطوسي:

٢٤ -اللمع/ حققه وقدم له وخرج أحاديثه: الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور/ط ١/مصر/ ١٩٦٠م.

الشعراني، عبد الوهاب:

٢٥ -الطبقات الكبرى /ط ١/مصر/١٩٥٤م.

الشيبي، الدكتور كامل مصطفى:

٢٦ -شرح ديوان الحلاج/ط ١/بغداد/١٩٧٤م.

عبد الحميد، الدكتور عرفان:

٢٧ -نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها/ المكتب الإسلامي/ بيروت/١٩٧٤م.

العظم، الدكتور صادق جلال:

٢٨ -دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة/ط ٢/دار العودة/ بيروت/١٩٧٩م.

عفيفي، الدكتور ابو العلا:

٢٩ -التصوف الثورة الروحية في الإسلام/ ط ١/دار المعارف

الاسكندرية/١٩٦٣م.
الغزالي، أبو حامد:
٣٠ - مشكاة الأنوار/ تحقيق: الدكتور ابو العلا عفيفي/ط ١/القاهرة/١٩٦٤م.
القشيري، أبو القاسم عبد الكريم:
٣١ - الرسالة القشيرية/ تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف/دار الكتب الحديثة/ القاهرة/ بدون تاريخ.
قنواتي، الأب جورج:
٣٢ - (الفلسفة وعلم الكلام والتصوف) مجلة تراث الإسلام/ القسم الثاني/ ط ٢/الكويت /١٩٧٨م.
الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد:
٣٣ - فوات الوفيات/ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد/مطبعة السعادة/مصر/بدون تاريخ.
الكلاباذي، أبو بكر محمد:
٣٤ - التعرف لمذهب أهل التصوف/ حققه وعلق عليه: محمد أمين النواوي/القاهرة/١٩٦٩م.
كوربان، هنري:
٣٥ - تاريخ الفلسفة الإسلامية/ ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي/ منشورات عويدات/بيروت/١٩٦٦م.
كولدتسهير، أجناس:
٣٦ - العقيدة والشريعة في الإسلام/ترجمة وتعليق: الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق/ط ٢/دار الكتاب العربي/مصر/بدون تاريخ.
محمد فؤاد عبد الباقي:
٣٧ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم/دار إحياء التراث العربي/بيروت/بدون تاريخ.

محمود، الدكتور عبد القادر:
٣٨ - الفلسفة الصوفية في الإسلام/ط ١/دار الفكر العربي/القاهرة/١٩٦٦م.
مدكور، الدكتور ابراهيم بيومي:
٣٩ -(وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا) الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي/ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر/القاهرة/١٩٦٩م.
٤٠ - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق/دار المعارف/مصر/١٩٧٦م.
المنوفي، محمود أبو الفيض:
٤١ - التصوف الإسلامي الخالص/دار نهضة مصر/القاهرة/بدون تاريخ.
نظلة أحمد نائل الجبوري:
٤٢ - فلسفة وحدة الوجود اصولها وفترتها الإسلامية (رسالة ماجستير)/جامعة بغداد/كلية الآداب/قسم الفلسفة/١٩٨١م.
نيكلسون، الدكتور. ر.أ:
٤٣ - في التصوف الإسلامي وتاريخه/ترجمة: الدكتور ابو العلا عفيفي/القاهرة/١٩٤٧م.
٤٤ - الصوفية في الإسلام/ترجمة: نور الدين شريبة/ط القاهرة/١٩٥١م.
هاشم،عبد الحفيظ بن محمد مدين:
٤٥ - اخبار الحلاج/ط مصر/بدون تاريخ.
هلال، الدكتور إبراهيم:
٤٦ - التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة/ط دار النهضة العربية/القاهرة/١٩٧٥م.
يحيى، الدكتور عثمان:
٤٧ -(نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي) الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي/الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر/القاهرة/١٩٦٩م.

• • •

مِن مَنشوراتِنا

١ - أثر دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الإسلامي الاصلاحي الجزائري/ د. عبد الحليم عويس.
٢ - قضية نسب الفاطميين أمام منهج النقد التاريخي د. عبد الحليم عويسي.
٣ - سيرة الرسول ﷺ في تصورات الغربيين /ترجمة د. محمود حمدي زقزوق.
٤ - الكومبيوتر حافظ عصرنا ودوره في تصنيف السنة ودراستها/ الدكتور عبد العظيم الريس.
٥ - الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم لشيخ الإسلام إبن تيمية.

تُطلَب جميع مَنشوراتنا مِن :

المكتبة الإسلامية - ص. ب. ١١٣ الجبّيهة - عمّان - الأردن -
الدار السلفية - ص. ب ٢٠٨٥٧ - الصفاة - الكويت -
مكتبة الدار - ص.ب ٢٠٨ - المدينة المنورة -
دار إبن القيم - ص. ب ١٨٦٥ الدمام.
دار الأرقم - ص. ب ٢٣٠٢٤ - البحرين.